

KS. KRZYSZTOF KAUCHA  
Lublin

## TRYNITARNA PODSTAWA TEOLOGII RELIGII W UJĘCIU BATTISTY MONDINA

Wokół teologii religii jako odrębnej dyscypliny religiologicznej istnieją różnorodne kontrowersje. W dyskusji na temat jej statusu naukowego biorą udział metodologowie nauk zajmujących się religią, religiologdy, filozofowie religii i sami teologowie. Nawet wśród tych ostatnich występuje często dość zróżnicowane rozumienie dyscypliny, o której mowa. Dodać należy, że odmienne koncepcje teologii religii jako nauki najczęściej wywodzą się z innych ujęć przedmiotu jej badań, celu i metod. Nie bez znaczenia są obierane przez autorów założenia filozoficzne, typ uprawianej filozofii czy teologii oraz odpowiedź na pytanie, co systematyczna refleksja nad teologią religii powinna wydobywać.

W przekonaniu Z. Zdybickiej teologia religii nie jest w stanie operować na swoim gruncie „dostatecznie uniwersalną definicją religii”, a to z tego powodu, że posługuje się jedynie taką jej koncepcją, która jest zawarta w przyjętym objawieniu o charakterze normatywnym<sup>1</sup>. Z jego punktu widzenia – w przekonaniu autorki – dokonuje się oceny innych religii. Wynikałoby z takiego stwierdzenia, że istnieje bardzo duża liczba różnorodnych objawień – właściwie tyle, ile jest religii. Każde objawienie posiadałoby samo w sobie charakter teologiczno religijny, bo niósłoby z sobą odrębną koncepcję religii.

Tak jednak nie jest. Religia – choć oczywiście bazuje na nadprzyrodzonym objawieniu – nie utożsamia się z jakąkolwiek o niej teorią. Poza tym we współczesnych badaniach teologicznych i teologiczno religijnych coraz częściej mówi się o usytuowaniu religii w wewnątrznie spójnej i zharmonizowanej historii objawienia, obejmującej „ciągi” historyczne: uniwersalny i specjalny, skorelowane ze sobą. Nade wszystko odpowiedzi wymaga pytanie o to czy

---

<sup>1</sup> *Religia i religioznawstwo*. Lublin 1988 s. 407.

istnieje jakakolwiek dyscyplina religiologiczna posiadająca „dostatecznie uniwersalną definicję religii”, adekwatnie wyjaśniającą istotę i genezę religii<sup>2</sup>

Inaczej od Zdybickiej teologię religii rozumieją A. Bronk i M. Rusecki. Dość szczegółowo rysując dzieje i różnorodne ujęcia tejże dyscypliny<sup>3</sup>, A. Bronk dochodzi do wniosku, że można mówić o *theologia religionum*, gdy zajmuje się ona daną historyczną religią z punktu widzenia określonej teologii, co koresponduje z wyróżnionym przez Ruseckiego węższym zakresem tejże dyscypliny (przedmiotem jest zbawcza funkcja danej religii w świetle znanego w niej objawienia). Istnieje również *theologia religionis*, gdy rozważa z punktu widzenia określonej teologii „fakt” i znaczenie religii w ogóle (A. Bronk), na co Rusecki patrzy z punktu widzenia objawienia chrześcijańskiego, dociekając jaka jest istota i geneza każdej religii oraz jak kształtują się wzajemne relacje chrześcijaństwa i religii pozachrześcijańskich (szerszy zakres teologii religii). Trzeba przyznać, że współcześnie zdecydowanie więcej uwagi poświęca się *theologia religionum* niż *theologia religionis*, podejmując refleksję nad wszystkimi religiami z punktu widzenia objawienia chrześcijańskiego w aspekcie ich walorów rewelatywnych i soteryjnych<sup>4</sup>

Na gruncie tak rozumianej teologii religii wyróżnia się trzy teorie, dość ze sobą harmonizujące: teorię wypełniania się religii pozachrześcijańskich w chrześcijaństwie, teorię ogólnej i specjalnej historii zbawienia („ogólna historia zbawienia [w której uczestniczą religie pozachrześcijańskie – przyp. K. K.] jest przenikana i dopełniana historią specjalną, zrealizowaną we wcie-

<sup>2</sup> W przekonaniu Z. Zdybickiej taką dyscypliną jest klasyczna filozofia religii. Zachodzi jednak wątpliwość – podnoszona przez wielu autorów – czy filozoficzna (empiryczno-racjonalna) refleksja nad religiami i religią, zacieśniająca obszar badań do relacji podmiotu względem przedmiotu, jest w stanie opracować „dostatecznie uniwersalną definicję religii”, adekwatną do złożenia i wielokierunkowości relacji podmiot–przedmiot. „Przedmiot” bowiem w religii odgrywa rolę fundamentalną. Stąd konieczność uwzględnienia „jego” pozycji w relacji religijnej, to z kolei konsekwentnie oznacza refleksję nad miejscem i rodzajem objawienia się „przedmiotu” względem podmiotu. A. Bronk pisze: „Potrzeba teologii religii bierze się z faktu, że naukowe (religioznawcze) i filozoficzne badanie religii nie tłumaczy wszystkich zagadnień związanych z religią. Przyrodzona wiedza ma np. niewiele do powiedzenia na temat Boga i Jego zbawczych względem człowieka zamiarów, poprzestając na widzeniu religii od strony człowieka. Przy takim podejściu teologia religii jest teorią zbawczej funkcji religii: własnej, a w jej świetle każdej innej (S. Kamiński). Dopełnia ona filozofię religii, przerzucając pomost między nią i naukami religioznawczymi” (*Nauka wobec religii*. Lublin 1996 s. 132).

<sup>3</sup> Tamże s. 129-136; M. R u s e c k i. *Istota i geneza religii*. Warszawa 1989 s. 37-46.

<sup>4</sup> Por. np. G. T h i l s. *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*. Warszawa 1974 s. 182-209; P R o s s a n o. *Teologia e religioni: un problema contemporaneo*. W: AA. VV *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*. Brescia 1980 s. 359-377.

lonym Synu Bożym”)<sup>5</sup> oraz teorię sakramentalną. Teorię drugą – o ogólnej i specjalnej historii zbawienia – można uzupełnić wyróżnianą przez współczesną teologię fundamentalną ogólną i specjalną historią objawienia, co pozwala religie widzieć głębiej jako wydarzenia historyczne i zbawczo-objawieniowe, implikowane rewelatywno-soteryjnym planem Bożym<sup>6</sup>

Głównym zamierzeniem niniejszego artykułu jest krytyczna prezentacja teologii religii w ujęciu B. Mondina<sup>7</sup> Podobnie jak większość autorów zajmuje go przede wszystkim *theologia religionum*, czyli wzajemne relacje chrześcijaństwa i religii pozachrześcijańskich, czynione z pozycji objawienia chrześcijańskiego. Jego podejście jest jednak dość oryginalne. Mondin stawia pytanie o możliwość dostrzeżenia śladów Trójcy Świętej w religiach pozachrześcijańskich i próbuje rozstrzygnąć tę kwestię. Trynitarny punkt wyjścia skłania go do wydobycia soteriologicznych walorów religii pozachrześcijańskich. Z punktu widzenia całokształtu poglądów włoskiego teologa, w których ważną pozycję zajmuje Miłość-Agape jako istota Trójcy Świętej, należy postawić problem czy agapetologiczne rozumienie Trójcy wpływa na teologię religii, czego sam Mondin wyraźnie nie podejmuje.

## I. ŚLADY TRÓJCY W RELIGIACH POZACHRZEŚCIJAŃSKICH

W ramach *theologia religionum* Mondin – podobnie jak większość współczesnych teologów chrześcijańskich – opowiada się za teorią uniwersalnej i specjalnej historii zbawienia. Skoro inicjatorem dziejów soteryjnych na etapie powszechnym i specjalnym jest ten sam Bóg, i skoro wiadomo dzięki objawieniu Jezusa Chrystusa, że jest to Bóg Trójosobowy, to czy nie należy

<sup>5</sup> M. R u s e c k i. *Chrześcijaństwo a religie pozachrześcijańskie*. W: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*. Red. M. Rusecki. Lublin 1992 s. 629.

<sup>6</sup> Zob. I. S. L e d w o Ń. *Chrystus jako pełnia objawienia i zbawienia w ujęciu René Latourelle'a*. RT 42:1995 z. 2 s. 63-80.

<sup>7</sup> Battista Mondin urodził się w 1926 roku w Monte di Malo we Włoszech. Po ukończeniu studiów filozoficznych i teologicznych otrzymał święcenia kapłańskie w 1952 r. Edukację z zakresu filozofii i nauk o religii odbył na Harvardzie. Wykładał filozofię tomistyczną i teologię na Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie oraz na Papieskim Uniwersytecie Urbanianum. W latach 90-tych zajmuje się głównie historią filozofii, a także systematyzacją teologii. Do najważniejszych publikacji Mondina należą: *Il linguaggio teologico dalle origini ad oggi*. Brescia 1971; *Introduzione alla filosofia*. Milano 1979; *Introduzione alla teologia*. Milano 1983; *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*. Bologna 1991; *Storia della teologia*. Bologna 1996.

poszukiwać śladów Trójcy Świętej w religiach pozachrześcijańskich? – pyta włoski teolog<sup>8</sup> Odpowiada pozytywnie na powyższy problem stwierdzając, że odnalezienie śladów Trójcy Osób byłoby wzmocnieniem teorii uniwersalnej i specjalnej historii reweleatywno-zbawczej.

Omawiany teolog przed ukazaniem własnych badań relacjonuje niektóre rozwiązania innych autorów<sup>9</sup> Według K. Rahnera – stwierdza Mondin – wyznawców religii pozachrześcijańskich, a także ludzi niewierzących, posiadających jednak dobrą wolę, należy traktować jako anonimowych chrześcijan. Nie są świadomi tego, że fakt wyznawania określonej religii, a nawet sama akceptacja swojego bytu sytuuje ich w relacji do Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. Stają się chrześcijanami – choć w sposób dla nich niewyraźny – mają udział w sakramentalno-zbawczym życiu Kościoła Chrystusowego oraz w konsekwencji w sposób anonimowy noszą ślady Trójcy Osób Bożych. Zdaniem Mondina jednak „anonimowa Trójca” „anonimowych chrześcijan” stoi w sprzeczności z wyrażaną przez niektórych z nich *explicite* negacją Trójosobowego Boga, stąd rozwiązanie K. Rahnera nie może być satysfakcjonujące<sup>10</sup>

Mondin wspomina o próbie podjętej przez R. Panikkara, który dostrzega obecność poszczególnych Osób Trójcy w religiach pozachrześcijańskich na takiej oto zasadzie: buddyzm reprezentuje religię Ojca, religiami Syna-Słowa są judaizm, islam i chrześcijaństwo, religią Ducha zaś jest hinduizm. Mondin wprost nie ocenia tejże propozycji Panikkara, choć wyraźnie stoi ona w sprzeczności z przyjętą przez włoskiego teologa teorią uniwersalnej i specjalnej historii zbawienia. Skoro nazywa się bowiem religiami przynależącymi do Syna, oprócz chrześcijaństwa, również judaizm i islam, to naraża się tym samym na zatarcie granicy między zbawczymi dziejami powszechnymi a specjalnymi. Niebezpieczeństwo w przypadku Panikkara rzeczywiście istnieje –

<sup>8</sup> *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria.* Bologna 1993 s. 419-435.

<sup>9</sup> Mondin podaje następujące pozycje: R. P a n i k k a r. *Toward Ecumenical Theandric Spirituality.* „Journal of Ecumenical Studies” 1968 s. 507-534; t e n ż e. *The Trinity of the Religious Experience of Man.* Maryknoll 1973; E. C o u s i n s. *The Trinity and World Religions.* „Journal of Ecumenical Studies” 1970 s. 476-478; W. J. H i l l. *The Three-Personal God.* Washington 1982 s. 307-314; S. J. S a m a r t h a. *The Holy Spirit and the People of Other Faiths.* „Ecumenical Review” 1990 s. 250-263.

<sup>10</sup> Zob. K. R a h n e r. *Das Christentum und die nichtchristliche Religionen.* W: *Schriften zur Theologie.* Bd. 5. Einsiedeln 1962 s. 136-158; *Weltgeschichte und Heilsgeschichte.* Tamże s. 115-135; *Die Anonymen Christen.* Tamże. Bd. 6 s. 545-554. Por. *Anonimowe chrześcijaństwo.* EK t. 1 kol. 636-638.

o czym Mondin wypowiada się wprost – ponieważ głosi on hipotezę wielokrotnego Wcielenia Logosu-Chrystusa w Krisznę, Buddę i Jezusa z Nazaretu<sup>11</sup> Taki pogląd jest sprzeczny z objawieniem chrześcijańskim, które mówi o jednorazowym wydarzeniu inkarnacji Syna Bożego w historii, stąd też włoski teolog odrzuca stanowisko Panikkarą.

Sam przyznaje, że teologowi religii wstępnie narzuca się najprostsze rozwiązanie, a mianowicie przyporządkowanie wszystkich religii pozachrześcijańskich rewelatywno-zbawczemu etapowi Ojca. Judaizm, islam, hinduizm, zoroastryzm, buddyzm akcentują bowiem istnienie Jedyne Boga, Stwórcy i Początku wszystkiego. Trójca Święta w takim ujęciu w całej pełni przynależałaby zatem tylko chrześcijaństwu, a postawione na wstępie zadanie, czyli poszukiwanie śladów Trójcy w religiach pozachrześcijańskich, pozostałoby przez teologię religii pominięte<sup>12</sup>

W celu jednak jego podjęcia Mondin proponuje zastosowanie hermeneutyki apropiacyjnej. Analogicznie do trynitologii, odnajdującej „właściwości” Osób Trójcy Świętej w poszczególnych stadiach historii zbawienia, trynitarna teologia religii ma wydobywać apropiacje Ojca, Syna i Ducha Świętego w religiach pozachrześcijańskich. I trynitologia, i teologia religii – podkreśla włoski teolog – nie mogą zapomnieć jednak o jedności Trzech Osób Bożych.

Mondin wyraźną obecność Ojca dostrzega w judaizmie i w islamie; obydwie religie bazując na wspólnym dziedzictwie – objawieniu Starego Testamentu – ukazują Jedyne Boga, Stwórcę nieba i ziemi, wszechmocnego i miłosiernego, wkraczającego w ludzką historię w celach zbawczych<sup>13</sup> Podobnie charakteryzowaną postać Boga widzi tenże autor w hinduizmie i w buddyzmie: Jego wszechmoc, wieczność, wszechobecność i nieomyślność oraz bycie „Początkiem bez początku” kojarzy się z Osobą Boga Ojca w objawieniu Jezusa Chrystusa.

Apropiacje Drugiej Osoby Trójcy Świętej są w judaizmie – a tym samym pośrednio i w islamie, według Mondina – w „Słowie Bożym” Starego Testamentu. Na etapie Starego Przymierza widać zresztą ewolucję rozumienia Słowa Bożego, od synonimu objawienia samego Boga do hipostazowania i personifikowania Słowa w księgach mądrościowych. Mondin przytaczając

---

<sup>11</sup> Zob. R. P a n i k k a r. *Il Cristo sconosciuto dell'induismo. Vita e pensiero*. Milano 1976.

<sup>12</sup> M o n d i n. *La Trinità* s. 420-422.

<sup>13</sup> Zob. Sobór Watykański II. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich nr 3 i 4. W: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań 1967.

poglądy Justyna, Klemensa Aleksandryjskiego, Grzegorza z Nazjanzu i Bonawentury stwierdza, że każdy człowiek będąc rozumnym i racjonalnym uczestniczy – zgodnie ze Starym Testamentem – w Mądrości Bożej, czyli Logosie, którym dla chrześcijan jest Jezus Chrystus, Syn Boży. Omawiany autor transponuje powyższe konstatacje na hinduizm i buddyzm: partycypują one w Mądrości Bożej-Logosie akcentując absolutny prymat ducha w człowieku, kontyngencję świata, transcendencję Boga względem stworzenia przy jednoczesnej obecności Boga w obrębie świata<sup>14</sup>

Ślady Ducha Świętego w judaizmie i opartym na Starym Testamencie islamie dostrzega Mondin w „duchu Jahwe” (hebr. *ruah*, gr. *pneuma*), który oznacza: stwarzającą i uświęcającą komunikację Boga z człowiekiem; moc Bożą ożywiająca wszystko (Ps 1, 7; Ps 139, 7); czasy mesjańskie opisywane jako „wylanie Ducha” (Iz 4, 4-6; 32, 15-20), aktualizowane wówczas nowe stworzenie (Ez 11, 19; 18, 31) oraz zamieszkanie Ducha w ludziach (Iz 32, 15-20; 44, 3; 59, 21; Jer 31, 31-34; Ez 36, 24-28). Omawiany autor twierdzi, że wszyscy prorocy Starego Testamentu oraz inspiratorzy i reformatorzy konkretnych religii historycznych działali pod wpływem Ducha Bożego. Dla chrześcijanina poza tym obecność Ducha jest rozpoznawalna po owocach Ducha Świętego: miłości, radości, pokoju, cierpliwości, uprzejmości, dobroci, wierności, łagodności i opanowaniu (Ga 5, 22), które dla znawców hinduizmu i buddyzmu stanowią deskryptywne określenie stanu nirwany<sup>15</sup>

Pomimo stwierdzenia istnienia śladów Trójcy Świętej w religiach pozachrześcijańskich dzięki hermeneutyce apropryjacyjnej, nie znają one (owe religie) – pisze Mondin – monoteistycznej koncepcji Boga Trójosobowego. Dość pesymistycznie patrzy on na podejmowane przez Kościół Chrystusowy dzieło inkulturacji tajemnicy trynitarniej na gruncie kultur niechrześcijańskich<sup>16</sup> Największą trudnością w opinii włoskiego teologa, i nie tylko jego, jest niezrozumienie w kulturach pozachrześcijańskich takich terminów, jak natura czy osoba. Prawdą jest, że inkulturacja nie może być przeniesieniem kultury, filozofii czy zdobyczy naukowych z Europy na tereny misyjne, ale wypada zgodzić się zasadniczo z poglądem Mondina, iż w przypadku inkultu-

<sup>14</sup> *La Trinità* s. 66-67, 426-427.

<sup>15</sup> W R a h u l a. *L'enseignement de Buddha*. Paris 1961 s. 68-69. Zob. M o n d i n. *La Trinità* s. 67-68, 328-337, 428-432.

<sup>16</sup> P o r. P P o u p a r d. *Eglises et cultures*. Paris 1980; J. S a r a i v a M a r t i n s. *Missione e cultura*. Roma 1986; M. Z a g o. *Buddismo e cristianesimo in dialogo*. Roma 1985. Podaję za Mondinem: *La Trinità* s. 433-434.

racji tajemnicy Trójcy Świętej kwestia rozumienia powyższych pojęć teologicznych jest bardzo istotna i nieodzowna. Otwartym pytaniem dla niego nie jest jednak obecność śladów Trójcy w religiach pozachrześcijańskich, ale to, jak głosić Trójcę – stanowiącą najgłębszą tajemnicę objawienia chrześcijańskiego i Kościoła Chrystusowego – niechrześcijanom w sytuacji, gdy w religiach azjatyckich (hinduizm, buddyzm) pojęcie „osoba” jest na ogół kojarzone z bytowym ograniczeniem; w żadnym wypadku nie jest odczytywane jako najdoskonalszy sposób bytowania, w znaczeniu filozoficznym czy teologicznym.

## II. SOTERIOLOGICZNE IMPLIKACJE TRYNITARNEJ TEOLOGII RELIGII

Hermeneutyka apropiacyjna, zastosowana przez Mondina, wydobywając ślady Trójcy Świętej w religiach pozachrześcijańskich, jednocześnie koroboruje przekonanie o ich walorze soteryjnym. Implikuje go z jednej strony przynależność religii do powszechnego horyzontu zbawienia, a z drugiej – uniwersalne i wyjątkowe dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, Syna Bożego.

Mondin twierdzi, że wyznawców religii pozachrześcijańskich należy usytuować na horyzoncie powszechnej woli zbawczej Boga. Boży plan zbawienia obejmuje całą historię, całą ludzkość, a naczelne miejsce w ekonomii soteryjnej przypada religiom<sup>17</sup>. Są one drogami prowadzącymi do zbawienia, natomiast rola pełniona w nich przez samych wyznawców – jak wynika z poglądów omawianego autora – może przybierać różny stopień aktywności. W sposób mało zaangażowany pełnią ją ci, którzy jedynie wyznają daną religię bez głębszej refleksji soteriologicznej. Aktywnie zaś postępują ci, którzy nie pozostają na poziomie jedynie partycypacji, ale odkrywają wprost powszechną wolę zbawczą Boga, leżącą u podstaw wszystkich religii. Daje im to tytuł do przyznania waloru zbawczego i innym religiom. Chrześcijaństwo – konkluduje Mondin – bazując na objawieniu Boga Trójosobowego, postrzega powszechny plan zbawienia jako trynitarne: jest on zamysłem Ojca realizowanym przez Syna i Ducha Świętego. Ślady Trójcy Świętej, wyliczone uprzednio przez

---

<sup>17</sup> „L'orizzonte della salvezza (che corrisponde alla volontà salvifica universale di Dio) abbraccia tutta la storia e tutta l'umanità. Ora nell'orizzonte della salvezza occupano il primo posto le religioni” (*La Trinità* s. 450). Zob. tamże s. 420-421.

Mondina, zdają się potwierdzać słuszność tej konkluzji, której jednak on sam nie jest autorem, lecz pochodzi ona z dokumentów Vaticanum II<sup>18</sup>

Wyjątkowe dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, ma – w przekonaniu Mondina – charakter uniwersalny w tym sensie, że obejmuje całą historię, wszystkich ludzi i wszystkie religie. Nie należy go zatem utożsamiać z uniwersalnym horyzontem soteryjnym, o którym była mowa przedtem<sup>19</sup> Religie pozachrześcijańskie osiągają walor zbawczy za pośrednictwem trzech urzędów mesjańskich Jezusa Chrystusa: królewskiego (gdy dążą do panowania nad zgubnym wpływem świata rozumianego jako zło i zagrożenie dla człowieka), profetycznego (gdy proklamują wartości religijne oraz bronią prymatu „ducha” nad „ciałem”) i kapłańskiego (gdy celebrują własne rytury). Powyższe stwierdzenie Mondina jest konsekwencją obranej wcześniej hermeneutyki apropiacyjnej, odnoszącej sposób realizowania zbawienia w religiach pozachrześcijańskich do Osoby Syna Bożego<sup>20</sup>

Trynitarny plan soteryjny oraz jego realizacja w postaci uniwersalno-Chrystusowej historii zbawienia bazuje – w przekonaniu Mondina – na Miłości jako istocie Trójcy Świętej, co nie może pozostawać bez wpływu na teologię religii.

### III. MIŁOŚĆ JAKO ISTOTA TRÓJCY A TEOLOGIA RELIGII

Mondin uważa, że powszechny plan zbawienia oraz jego realizacja w historii są implikowane miłością Boga względem ludzi. Mówi o tym już Stary Testament (np. Pwt 33, 3; Mdr 1, 7; Ps 32, 5), a dopełnia powyższe przekonanie objawienie nowotestamentalne. W Osobie Jezusa Chrystusa – według omawianego autora – kulminuje się dzieło zbawienia, czyli następuje instauracja więzów miłości między Bogiem a wszystkimi ludźmi. Mondin zatem genezę historii zbawienia, jej treść i cel rozumie agapetologicznie<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Tamże. Mondin powołując się na Konstytucję dogmatyczną o Kościele nietrafnie przywołuje nr 16, podczas gdy wyraźniej omawianą kwestię widać w nr 2 i 3.

<sup>19</sup> „La lieta novella che il cristiano annuncia al mondo è che la volontà salvifica di Dio non ha scelto una via particolare – di questa o quella religione – ma una via universale, Gesù Cristo” (B. M o n d i n. *Gesù Cristo salvatore dell'uomo*. Bologna 1993 s. 447).

<sup>20</sup> B. M o n d i n. *La Chiesa primizia del Regno*. Bologna 1986 s. 448-454.

<sup>21</sup> Tamże s. 453; t e n ż e. *Gesù Cristo* s. 261-413.



Włoski teolog, zajmując się zagadnieniami Trójcy Świętej, opowiada się również za agapetologicznym jej postrzeganiem, czyli za utożsamieniem istoty Trójjedynego Boga z Miłością<sup>22</sup> W przekonaniu Mondina owa trynitologia agapetologiczna jest bezpośrednią kontynuacją objawienia Trójcy w Jezusie Chrystusie. Do przedstawicieli tego poglądu zalicza głównie św. Augustyna, Ryszarda od św. Wiktora, Bonawenturę, H. U. von Balthasara, pamiętając jednocześnie o tym, że przede wszystkim Pismo św. i Apostołowie (św. Paweł i św. Jan) utożsamiają Boga z Miłością-Agape. Nie znaczy to w przekonaniu Mondina, że innego typu refleksje o Trójcy są niewartościowe. Postrzeżenie je jako uzupełniające i ukazujące często szersze tło dla agapetologicznego rozumienia Trójcy w objawieniu chrześcijańskim i w Kościele Chrystusowym<sup>23</sup>

Miłość – w ujęciu Mondina – jest istotą zarówno Trójcy historiozbawczej, jak i immanentnej. Reflektując nad wydarzeniami zbawczymi włoski teolog na wszystkich etapach historii soteryjnej widzi agapetologiczne zaangażowanie całej Trójcy-Miłości (Trójca *ad extra*). Powyższe obserwacje nakazują mu postrzegać w świetle *agape* również Trójcę *ad intra*: miłość jest jedną substancją w Bogu będącą fundamentem jedności, a ta z kolei realizuje się w Trzech Osobach, czyli trzech Hipostazach *Agape*. Są nimi: miłość obdarowująca i pierwotna Ojca, miłość posłuszna i responsoryczna Syna względem miłości Ojca oraz ich miłość wzajemna – Duch Święty. Omawiany autor zauważa, że agapetologiczne rozumienie jedności natury i zróżnicowań osobowych w Trójcy immanentnej syntonizuje z Trójcą ekonomiczną (historiozbawczą), w której Ojciec objawia się jako źródło miłości i początek stworzenia (inicjacja historii objawienia i zbawienia), Syn – miłość posłuszna i oblatywna (*agape* kulminująca historię rewelatywno-soterijną), a Duch – jako nieustanna więź Ojca z Synem i Syna z Ojcem, wypełniająca każdy moment dziejów<sup>24</sup>

O ile powyższa koncepcja agapetologiczna Mondina nie wzbudza zastrzeżeń, o tyle nie jest do końca zrozumiałe dlaczego włoski teolog nie wyprowa-

<sup>22</sup> O czym najdobitniej świadczy sam tytuł najobszerniejszej publikacji Mondina na powyższy temat: *La Trinità mistero d'amore, czyli Trójca tajemnicą miłości*.

<sup>23</sup> *La Trinità* s. 33-263.

<sup>24</sup> „Il Padre è da sempre amore sorgivo, il Figlio amore recettivo, e lo Spirito Santo amore reciproco [...]. I tre divini amanti sono coeterni sia a se stessi sia rispetto all'amore che perennemente ipostatizzato [...]. La sussistenza nella triplice ipostasi dell'amore appartiene al suo stesso essere agapico” (*La Trinità* s. 314).

dza z niej konkluzji dla teologii religii. Można bowiem inicjując od miłości jako istoty Trójcy zająć się poszukiwaniem Jej śladów – o co przecież głównie Mondinowi chodzi – odnajdując w religiach pozachrześcijańskich sugestie zmierzające w kierunku ujęcia Boga czy Istoty Transcendentnej jako miłości.

I tak – wychodząc poza poglądy włoskiego teologa – należy stwierdzić, że judaizm i islam potwierdzają swoją bliską wobec chrześcijaństwa pozycję, jeśli rozpatruje się je według agapetologicznego klucza. Ale jednocześnie zaznacza się pewien dystans oddzielający je od kulminacyjnego momentu specjalnej historii objawienia i zbawienia. W porównaniu bowiem do obrazu i realizacji *agape* (Trójcy) objawionej w Jezusie Chrystusie, idea miłości w judaizmie i islamie zatrzymuje się już to na pułapie wewnątrzetnicznym, już to wewnątrzkonfesyjnym (przy czym chodzi zarówno o charakter miłości międzyludzkiej, jak i miłości Boga w stosunku do człowieka oraz samą koncepcję Boga powiązaną z miłością).

Pisząc o hinduizmie R. de Smedt dostrzega w nim swoistą ewolucję ku-agapetologiczną, od akcentowania panteizmu w *Upaniszadach*, poprzez koncepcję „Boga-miłości-wobec-innych” w *Bhagavadgita*, aż do rozpoznania najdoskonalszego ideału miłości do bliźniego w chrześcijaństwie, co ma miejsce w jednym z ruchów neohinduizmu Ram Mohan Royi (1772-1833)<sup>25</sup>

W tym miejscu pojawia się poważna trudność w agapetologicznie zorientowanej teologii religii: czy rosnąca ku-agapetologiczna samoświadomość hinduizmu (i innych religii) jest spowodowana oddziaływaniem chrześcijaństwa, jakby się mogło wydawać. Zdaje się, że nie. Z jednej strony nie da się zaniegować zdecydowanego wpływu Nowego Testamentu na religie pozachrześcijańskie. Nawet wówczas, gdy istniały one wcześniej, chrześcijaństwo wpływało na nie poprzez działalność misyjną i dialog międzyreligijny. Z drugiej strony nie da się zaprzeczyć, że w uniwersalnej historii rewelatywno-soteryjnej miłość jest widoczna, choć jej rozumienie w odniesieniu do Boga, człowieka i ich wzajemnych relacji odbiega od pełni objawienia w Jezusie Chrystusie.

We współczesnej literaturze są podejmowane próby opisu idei miłości również w buddyzmie w konfrontacji z chrześcijańską *agape*. Prowadzą one do wniosku o częściowej bliskości buddyzmu wobec Nowego Testamentu,

---

<sup>25</sup> Zob. *Ein Weg zu Christus durch Indiens Religionsgeschichte*. „Orientierung” 39:1975 s. 105-108.

jeśli chodzi o miłość względem innych jako wzorzec dla osoby religijnej. Jednocześnie uwypukla się fakt, że miłość w buddyzmie nie ma charakteru osobowego, zbawczego i objawieniowego, i nie jest utożsamiana z istotą Boga, jak w chrześcijaństwie<sup>26</sup> Zresztą zagadnienie rozumienia Boga, świata transcendentnego zbawienia i samej religii jest w przypadku buddyzmu bardzo złożone i skomplikowane<sup>27</sup>

\*

Poszukiwanie śladów Trójcy w religiach pozachrześcijańskich na ogół kończy się niepowodzeniami lub pozornymi tylko sukcesami, jak w przypadku R. Panikkara. Hermeneutyka apropiacyjna zastosowana przez Mondina dochodzi do ważkich spostrzeżeń, implikujących również umocnienie sądu o walorze zbawczym religii pozachrześcijańskich. Agapetologiczny punkt wyjścia – podjęty przez niego, choć niedoprowadzony do końca – okazuje się pomocny w tym sensie, że umożliwia ustalenie wspólnej płaszczyzny dla religii na bazie miłości jako istotnej cechy Boga (Istoty Najwyższej, Świata Transcendentnego). W większym lub mniejszym stopniu Istota Najwyższa tak właśnie jest postrzegana, przy czym agapetologiczny rys jej bytu wpływa w sposób bezpośredni na życie ludzi i relacje ze światem transcendentnym.

Na podstawie chrześcijańskiej teologii religii Mondina i wielu innych autorów można wyprowadzić wniosek, że ta dziedzina badań nad religią nie tylko wypowiada się z punktu widzenia objawienia chrześcijańskiego, ale – szerzej – z punktu widzenia historii objawienia ściśle powiązanej z historią zbawienia: uniwersalną i szczegółową. Bazuje na zaawansowanej i krytycznie opracowanej koncepcji objawienia, będącego wydarzeniem historycznym, personalistycznym, historiozbawczym i agapetologicznym (na co zwraca uwagę Mondin), zawierającym w sobie motywy wiarygodności skłaniające ku wierze jako odpowiedzi na objawienia Boże. Na gruncie tradycyjnej apologetyki i tradycyjnych koncepcji objawienia, chrześcijańska teologia religii finali-

---

<sup>26</sup> Zob. F. M a s u t a n i. *Buddyzm a chrześcijaństwo*. „Znak” 18:1966 nr 141 s. 258-271; Cz. S. B a r t n i k. *Agapetologia personalistyczna*. RT 44:1997 z. 2 s. 21-22.

<sup>27</sup> Zob. H. Z i m o ń. *Buddyzm. W: Materiały katechetyczne z religioznawstwa*. Red. M. Majewski, H. Zimoń. Kraków 1987 s. 162-179.

zowała swoje badania często polemikami i deprecjonowaniem religii poza-chrześcijańskich, co nie jest słuszne<sup>28</sup>

Pomimo faktu, że Mondin *explicito* zajmuje się zagadnieniami przynależącymi do *theologia religionum*, da się na bazie jego poglądów wyprowadzić sądy o istocie i genezie religii w ogóle (*theologia religionis*), z punktu widzenia objawienia chrześcijańskiego oczywiście. Religia – mówiąc najogólniej – jawi się jako dynamiczna więź Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem, wkomponowana w agapetologiczną historię objawienia i zbawienia. Inicjuje ją miłosne wyjście Boga w stronę człowieka, dalej współtworzy ją pisteologiczna i agapetologiczna odpowiedź ze strony adresata. Najpełniejsza realizacja religii – jak wynika z poglądów omawianego autora – znajduje się w chrześcijaństwie i w Kościele Chrystusowym, gdzie historia objawienia i zbawienia sięga swojej kulminacji, posiadając charakter agapetologiczny i trynitarny zarazem.

Powyższe rozważania w ramach teologii religii nie są tylko teoretyczne, pociągają za sobą praktyczne konsekwencje w dziedzinie kontaktów międzyreligijnych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych, choć Mondin ich niestety nie wyprowadza. Chrześcijańska *theologia religionum* i *theologia religionis* obierając trynitarny punkt wyjścia przybiera charakter agapetologiczny i daje podstawy do dialogu oraz wzajemnego szacunku w relacjach z religiami pozachrześcijańskimi, pomimo ataków i deprecjonowania chrześcijaństwa z ich strony. Aktywne zaangażowanie w dialog międzyreligijny powodowane miłością uwiarygadnia nadprzyrodzony (transcendentny, trynitarny) charakter chrześcijaństwa i Kościoła Chrystusowego na drodze agapetologicznej.

---

<sup>28</sup> O tradycyjnych koncepcjach objawienia w teologii zob.: K. K a u c h a. *Teologia objawienia oraz jej eklezjologiczne konsekwencje w pismach Avery Dullesa*. ZN KUL 37:1994 nr 3-4 s. 3-11.

---

IL FONDAMENTO TRINITARIO DELLA TEOLOGIA DELLE RELIGIONI  
SECONDO BATTISTA MONDIN

S o m m a r i o

In quest'articolo si presenta in modo critico la teologia delle religioni in pensiero di Battista Mondin. Sulla base della rivelazione cristiana, Mondin ricerca le tracce della Trinità nelle altre religioni, che secondo lui partecipano in piano divino di salvezza. Analogicamente alla teologia della Trinità, Mondin usa il metodo delle appropriazioni e trova le tracce del Padre, Figlio (Verbo) e dello Spirito Santo in: ebraismo, islamismo, induismo e buddismo. Però – secondo Mondin – nelle religioni non cristiane non esiste il concetto di Dio Uno e Tripersonale. Per questo la inculturazione del mistero trinitario nel linguaggio delle altre religioni è la missione sempre attuale della Chiesa di Cristo. Facendola e completando il pensiero di Mondin, si propone di usare il suo concetto di Agape come nucleo della Trinità in *theologia religionum*. E anchè possibile rielaborare in chiave agapica la teologia della religione (*theologia religionis*).

Riassunto da p. Krzysztof Kaucha